مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و دوم، شمارهٔ پیاپی ۸٤/۱،
بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص۱۲٦-۹۷

پژوهشی در چیستی سیرهٔ عقلا و نسبت آن با حکم عقل*

دکتر محمدتقی فخلعی
دانشیار دانشکدهٔ الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد
Email: fakhlaei@um.ac.ir

چکیده

مقاله پیش رو کوششی است نوین در راستای تبیین چیستی سیره عقلا و رابطه آن با حکم عقل که در دو محور اصلی به بحث روی آورده است. محور نخست به تبیین خاستگاههای سیره اختصاص یافته و دیدگاههای اصولیان در این باره بررسی شده و نیز ضمن ارائه دیدگاههای حکما و اصولیان در باب ماهیت حکم عقل، تفاوتهای سیره و عقل از حیث منشأ و خاستگاه مورد بررسی قرار گرفته است. محور دوم به بحث ملاک سیره عقلا از جهت علم آفرینی یا اطمینان آوری اختصاص یافته و تمایز سیره و عقل از این جهت نیز مورد توجه واقع شده است.

کلید واژه‌ها: سیره عقلا ، بنای عقلا، حکم عقل، مصلحت نظامیه، علم عرفی.

---

* . تاریخ وصول:۱۳۸۷/۰۵/۱۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۷/۰۷/۲۱.

طرح مسأله

از دو قرن گذشته مصطلح سیره و بنای عقلا در ادبیات فقهی و اصولی امامیه وارد شده و جایگاه مهمی یافته است. کاربردهای وسیع آن در استدلال بر مسائل گوناگون اصولی، فقهی به ویژه نقش قاعده ساز آن در فقه به گونه ای است که شاید بتوان از آن به عنوان یک نظریه تحوّل آفرین در اصول فقه دوران متأخر امامیه یاد کرد. به رغم این مسأله، سخن پیرامون چیستی سیره هنوز به پایان نرسیده و پرسش های گوناگون درباره آن پاسخ کامل نیافته است. این پرسشها عمدتاً ناظر به تبیین نسبت میان سیره و عرف از سویی و سیره و دلیل عقل از سوی دیگر است. از همه مهم تر این پرسش مطرح است که آیا سیره عقلا به حدّی از غنا و فربهی دست یافته است که بتوان برای آن در کنار ادلّه اربعه جایگاه مستقلی به رسمیت شناخت یا همچنان نیازمند آن است که به عنوان یک دلیل پیرو در سایه ادله دیگری چون سنت و عقل تحلیل شود- این نکته نیز افزودنی است که مقوله عقل و عرف از قرنها پیش در مکاتب فقهی اهل سنت معمولاً مورد توجه و اقبال بوده ولی در مکتب امامیه همواره نگاههای تحفظآمیز و نه چندان خوش بینانه به آن دوخته شده است. به هر حال برای راقم این سطور بهانه ای دست داد که با ناکافی یافتن پژوهشهای انجام گرفته پیرامون سیره عقلا، زوایای تازه ای از بحث را بگشاید. موضوع این نوشتار تبیین چیستی سیره عقلا از دو منظر است.

نخست تبیین خاستگاههای سیره و اینکه سیره های عقلایی در چه بستری روییده اند. و دوم بیان ملاک سیره عقلا و اینکه آیا سیره ها دستاورد قطعی به بار می-آورند یا ظنی؟

پاسخ این دو پرسش خود تمهیدی است برای ورود به مهم ترین آوردگاه یعنی نیازمندی سیره به حمایت و امضای شارع و یا بی نیازی و استقلال آن.

این دو بحث هر گاه به فرجام مطلوب برسد مجال برای داوری در این قضیه

پدید می آید که آیا نظریه سیره عقلا قادر است منشأ یک انقلاب سترگ در فقـه امامیـه شود یا هیچ دستاورد ملحوظی ندارد و تنها چنـد مصـطلح و مفهـوم جدیـد در ادبیـات فقهی و اصولی وارد کرده است؟

مروری بر تعاریف

عباراتی چون «استمرار عمل عقلا بر انجام کاری بدون در نظـر گـرفتن گـرایش دینی و مذهبی آنها» (کاظمی ۱۹۲/۳)، «گرایش عمومی عقلا به سوی رفتار معین بـدون اینکه شرع در شکل گیری آن نقش مثبتی داشته باشـد»(صـدر۱ /۹۷)، «رفتـار و سـلوک عقـلای همـه زمانهـا و مکانهـا و فرهنگهـا و ادیـان مختلـف در مواجهـه بـا یـک واقعه»(حکیم،۱۹۷)، «شاخه ای از عرف که مورد پسند عقل است»(جعفـری لنگـرودی، ***مبسوط در ترمینولوژی***،۸۸۳/۲)، جملگی تعاریف ارائه شـده بـرای سـیرهٔ عقـلا اسـت. اغلب اصولیان در تعریف خود قید «عُقلا بماهم عقلا» را هم افزوده اند(اراکی، ***مقـالات الاصول***،۱۱۰/۲، همو، ***نهاية الافکار***، ۱۳۷/۳، کاظمی، ۱۹۲/۳، صـدر، ۲۵۸/۱ و ۱٤٥/۲). مقصود آنان از این قید آن است که هر گونه انتسـاب مـذهبی، اجتمـاعی، جغرافیـایی و فرهنگی و غیره را در پدیدآمدن سیره نفی کنند. در بحثهای آینده معلوم خواهد شد کـه این قید در تکوّن و قوام سیره مورد بحث نقش اساسی دارد.

گونه‌های سیره عقلا

گوناگونی سیره ها را به جهات مختلف می توان لحـاظ کـرد. از حیـث متعلـق، مبادی و مناشئ، اعتبار استقلالی و آلی و غیره تقسیم های متفاوتی مطرح شده اسـت. از جمله آنها تقسیمی است که شهید صدر ارائه کرده اسـت. وی سـیره عقـلا را دو گونـه یافته است: ۱. سیره به لحاظ مقام و مرحله واقع که شامل سلوک معین عقلا در مسـائل مرتبط به احکام تکلیفی یا وضعی می شود، مانند اینکه به بنای عقلا هر گونه تصرف در مال غیر منوط به رضا و طیب نفس دارندهٔ مال اسـت یـا حیـازت امـوال منقـول سـبب

تملک است. ۲. سیره به لحاظ مقام و مرحله ظاهر که مقصود از آن سلوک معین عقلا در حالت شک در امر واقعی است، از قبیل رجوع به لغوی در مورد تردید در مفاهیم الفاظ، رجوع به خبر ثقه و دیگر مواردی که بر پایه کفایت ظن یا احتمال واقع شده است. گونه نخست برای اثبات احکام شرعی واقعی و گونه دوم برای اثبات احکام شرعی ظاهری مورد استدلال واقع می شود (۱۱٤/۲).

نظیر این تقسیم بندی در عبارات مشابه یکی از مؤلفان حقوقی هم آمده است. وی در تقسیم بندی خود بنای عقلا را از این لحاظ که به محتوا نظر کند یا به ساختار و شکل بر دو قسم دانسته است: ۱. بناهای عقلایی که جنبهٔ ماهوی داشته و در قلمرو حقوق ماهوی مورد استفاده باشد. وی به مبنای ماده ۲٦٥ق.م اشاره می کند که میگوید: « هر کس مالی را به دیگری بدهد ظاهر در عدم تبرع است». به عقیده وی عمل مفت و مجانی دور از طریقه عقلا است. ۲. بناهای عقلایی که جنبه شکلی دارد مانند استصحاب و اصل صحت و از این قبیل است عمل به خبر ثقه و اصل عدم(جعفری لنگرودی، ***دانش نامه***، ٦۱/۲).

به نظر می رسد سیره های مستفاد در زمینه امارات عقلایی حکمی چون خبر ثقه، قول لغوی، ظواهر الفاظ و امارات موضوعی چون صحت، ید، بینه و مانند آنها که جنبهٔ کشف و اثبات در آن ملحوظ است به قسم دوم و سیره های مستفاد در مسائل ماهوی فقهی و حقوقی چون مفید ملکیت لازم بودن معاطات، اصل لزوم وفا به پیمانها، رجوع مغرور به غار در معاملات فریبکارانه، ثبوت ضمان ناشی از اتلاف و تسبیب، نفی ضمان از امین و مانند آن به قسم اوّل مربوط است. این تقسیم بندی در نتیجه گیری از بحثهای آینده، اجمالاً مؤثر است.

رابطه سیره عقلا و حکم عقل

از جمله مباحث مهم در زمینه تبیین چیستی سیره عقلا نسبت آن با حکم عقل و

وجوه تشابه و تمایز آن دو است. توجه کافی نیافتن به این مسـأله بـه خلـط مبحثهـایی انجامیده که مؤلفان فقهی و اصولی گاه به آن دچار شـده انـد. برخـی نیـز کوشـیده‌انـد تفاوتهای آن دو را از جهات گوناگون بیان کنند. این تفاوتها گاه شـکلی و سـاختاری و گاه مضمونی و محتوایی است. به طور مثال گفته اند: بنای عقلا عنوانی بـرای عملکـرد عقلا است در حالی که دلیل عقل صرفاً یک اسـتنتاج عقلـی اسـت(جعفـری لنگـرودی، ***دانش نامه***،۶۲/۲). اغلب صاحب نظران بر اعتبار استقلالی حکم عقل و آلـی سـیره بـــه عنوان مهم ترین وجه تمـایز آن دو تأکید کرده‌انـد. در این مقاله کوشش می‌شود با نگاه تازه ای نسبت بین آن دو تنها از جهت منشأ و ملاک بررسی شود.

خاستگاه سیره عقلا

یکی از مهم‌ترین پرسشـها در تبیـین همـه جانبـه چیسـتی سـیره عقـلا منشـأ و خاستگاهی است که سیره‌ها در آن روییده و بپا خاسته اند. اهمیـت ایـن بحـث از چنـد جهت برجسته است: نخست از جهت تفکیک دقیق مرز عقل و سیره عقلا و جلـوگیری از خلط میان آن دو؛ دوم از جهت تعیین میزان اسـتواری دلیـل سـیره، نیازمنـدی آن بـه متمم حجیت یا استقلال و بی نیازی و سوم ازجهت تفکیک میان سیره عقلا و عرفهـای محدود زمانی و منطقه ای که گاه به جای سیره عقلا به کار می‌روند. پـرداختن بـه ایـن بحث بـه ویـژه بـا عنایـت بـه مطـرح شـدن اقتراحهـای گونـاگون در بـاب مناشـئ و خاستگاههای سیره در گفته های اصولیان اهمیت مضاعف می یابد:

۱.حکم عقلی غیر منجّز؛ صاحب حاشیه فرائدالاصـول سـیره عقـلا را کاشـف از حکم عقل غیر منجّز دانسته است. حکم عقلی که قابلیـت رفـع از سـوی شـارع را دارا است(آشتیانی، ۱۷۱/۱)گویا به باور او مبنا و منشأ سیره، حکم ظنی عقل است.

۲. مصلحت حفظ نظام؛ پرکاربردترین خاسـتگاه سـیره در گفتـه هـای اصـولیان، مصلحت حفظ نظام و جلوگیری از اختلال در آن است. همان چیزی که به طـور شـایع در افواه اصولیان به عنوان مصلحت نظامیه تعبیـر شـده اسـت. مقصـود از آن مصـالحی

است که قوام و استقرار حیات بشر در گرو تأمین و رعایت آن است و عقلا همواره در پی آن بوده اند.

مرحوم نایینی در پی ذکر احتمالهای چندگانه در باب خاستگاه سیره، سومین آنها را حفظ نظام حیات انسانی نامیده و همان را متعین دانسته است(کاظمی ۱۹۳/۳). امام خمینی اعتبارات عقلائیه چون ملکیت و اختصاص را گزاف و عبث نیافته، بلکه آنها را مبتنی بر مناشئ و مصالح نظامیه می داند. بر این پایه باور یافته که اعتبار ملکیت و اختصاص نسبت به اشیای فاقد غرض عقلایی لغو و عبث است و این قبیل اشیا اصلاً در مالکیت وارد نمی شوند(***المکاسب المحرمه***،١٦١/١). مرحوم نایینی در استدلال به سیره عقلا بر حجیت و اماریت ید با تکیه بر عبارت و الّا لما قام للمسلمین سوق در ذیل موثقه حفص بن غیاث(کلینی،۱/۳۸۷/۷) بر این نکته تأکید می کند که اگر با سلطه یابنده بر مال به عنوان مالک رفتار نشود، در نظام حیات اختلال حاصل می شود و روابط اقتصادی و نظام بازار در هم می ریزد(کاظمی ٦٠٣/٤). آقای مکارم در استدلال به سیره عقلا بر اصل صحت به بحث از خاستگاه این سیره پرداخته و از جمله حفظ نظام و صلاح مجتمع را موقوف به اجرای اصل صحت می داند، به گونه ای که اجرا نشدن آن مستلزم عسر و حرج شدید و اختلال نظام معاش و زندگی مردم است(۱۱۹/۱-۱۲۰). مرحوم بجنوردی نیز در این بحث بر این باور است که عدم اعتبار سیره به اختلال نظام می انجامد. بلکه اختلال نظامی که از بی اعتبار شمردن قاعده صحت لازم می آید بزرگتر و شدیدتر از اختلالی است که از بی اعتباری قاعده ید لازم می‌آید(۲۸۸/۱).

مرحوم نایینی پس از استدلال به سیرهٔ عقلا بر حجیت ظهور بر این نکته تأکید می کند که اگر اعتبار ظهور نباشد در نظام زندگی بشر اختلال حاصل می‌شود (کاظمی۱۳۵/۳).

مرحوم مظفر نیز نظم حیات بشر و جلوگیری از اختلال نظام را یکی از رازهای

جریان سیره عقلا بر اعتبار خبر واحد می شمرد(۸۱/۲ و ۸۲).

مرحوم نایینی عمل به حالت گذشته در استصحاب و بی اعتنایی به شک را روشی عقلایی یافته و بر آن شده است که با نبود این سیره نظام زندگی مختل و ابواب حیات در عرصه های گوناگون تجارات و مراودات بسته می شود و دیگر بازاری باقی نمی ماند[۱](کاظمی۳۳۱/٤). به باور مظفر نیز بنای عقلا در استصحاب ریشه در مصلحت دارد. به طوری که زندگی اجتماعی بشر بر پایه آن استوار شده و نبود آن به اختلال در نظام اجتماعی و از بین رفتن نظام مراودات و معاملات منجر می شود(۲۵۲/٤).

۳. اراده سیاسی؛ مرحوم نایینی این احتمال را مطرح کرده که سیره عقلا ناشی از قهر و غلبه و اجبار سلطان جائری باشد که عقلای روزگار خود را به سلوکی معین وا داشته و آنگاه این سیره در دوره های متأخر استمرار یافته تا اینکه رفته رفته به ارتکاز عقلایی تبدیل شده است(کاظمی۱۹۲/۳).

٤. تربیت پیامبرانه؛ سومین احتمالی که نایینی مطرح کرده است این است که سیره عقلا ناشی از آموزه های پیامبران الهی در عصر و دوران خود باشد و آنگاه به عنوان نهادی ریشه دار در جوامع بشری استمرار یافته باشد(همان).

۵. عادت یا ارتکاز فطری؛ به طور مثال برخی از اصولیان عمل به استصحاب را امری فطری دانسته و بر آن شده اند که بنا نهادن بر بقای امر متیقن سابق یک ارتکاز ذهنی عقلایی است(همان، ۳۳۳/٤). به نظر می رسد از کاربرد ارتکاز فطری، ارتکاز غریزی مراد است. امری که وجه مشترک میان انسان و حیوان می باشد. بدین روی برخی از اصولیان در توجیه این خاستگاه استصحاب از ارتکاز غریزی حیوانات نیز مثال

---

۱. مطابق با نظر دیگر سیره عقلا اصلا در استصحاب جاری نمی شود. به باور مرحوم خویی هیچ جهت عقلایی عمل به حالت سابقه را اقتضا نمی کند. وی بر خلاف مرحوم نائینی معتقد است مصلحت حفظ نظام در گرو استصحاب نیست. چرا که برای منکرین استصحاب اختلال نظامی پدید نیامده است(***مصباح الاصول***،۱۱/۳). از این اظهارنظر می توان نتیجه گرفت که گوینده اصل جریان سیره را نپذیرفته است نه اینکه با منشأ آن معارضه کند.

زده اند. اینکه هر گاه پرنده ای یا دیگر حیوانی از لانه خود بیرون رود بنا بر همین ارتکاز بار دیگر به سوی آن باز می گردد(صاحب فصول،٣٦٩).

٦. عقل و فطرت؛ برخی از سیره های عقلایی بازتاب و تجسّم علنی درک عقلایی و تمایل فطری انسان است. درباره این خاستگاه سیره و ویژگیهای آن در ادامه این نوشتار سخن افزونتر به میان خواهد آمد.

٧. از عواملی چون راحت طلبی، منفعت خواهی، تقلید از دیگران و گاه شهوت و امیال نفسانی کنترل نشده هم به عنوان منشأ برخی از سیره ها یاد شده است (علیدوست، ***فقه و عرف***،١١٧).

نقد و بررسی

أ. درباره عامل نخست باید گفت: اینکه صاحب حاشیه بر فرائدالاصول سیره عقلا را مبتنی بر حکم ظنی عقل دانسته تا حدودی مجمل و ابهامآمیز است. به درستی معلوم نیست کدام حکم عقلی مقصود گوینده است و وجه ظنی بودن آن چیست؟ به نظر می رسد طرح این مسأله بیشتر تمهیدی باشد برای توجیه نیازمندی سیره عقلا به امضای شارع و اینکه سیره های عقلایی همواره در معرض تصرف شارع قرار دارد. ظاهراً این اصل توسط محقق مزبور مفروض انگاشته شده است.

ب. مقوله مصلحت حفظ نظام رایج ترین و قابل دفاع ترین دیدگاه ابراز شده از سوی اصولیان در باب خاستگاه سیره های عقلایی است. به نظر می رسد استوارترین و ماندگارترین سیره ها همان است که بر پایه این قبیل مصالح بنا شود. در این صورت زمان و مکان را در هم می نوردد و از هیچ سو محدودیت نمی پذیرد. امثله ای از سیره-هایی که بر پایه این مصالح قوام یافته اند عبارتند از سیره عقلا در تشکیل حکومت و ایجاد سازمان سیاسی در جامعه، توزیع مسئولیتها از طریق نهاد حقوقی نمایندگی و بر اساس شایستگی ها و مهارتها، لزوم وفای به پیمانها و معاهدات بین المللی، رعایت اصل مصونیت دیپلماتیک در روابط بین الملل، سامان دادن نظام معاملات بر اساس

اغراض عقلایی، اجرای اصل لزوم در معاملات به هـدف تثبیـت آنهـا و تـأمین امنیـت روانی بازار که جملگی مربوط به حقوق ماهوی است و بنـای عقـلا بـر اعتبـار ظهـور، رجوع به کارشناس، ترتیب اثر دادن به قول مخبر ثقه وماننـد آن کـه حیثیـت کشـف و اثبات در آن ملحوظ اسـت کـه همگـی برپایـه مصـلحت حفـظ نظـام و جلـوگیری از مفسدت اختلال نظام استوار شده است. لیکن آنچه در این باره لازم اسـت مـورد دقـت واقع شود تبیین مجاری واقعی مصلحت حفظ نظـام اسـت و گرنـه زمینـه بـرای طـرح ادعاهای اثبات نشده و زیاده روی در بکارگیری سیره فراهم می شود. به طور مثال ایـن گفته یکی از مؤلفان حقوقی که بنای عقلا هر گاه ناشی از عمل ارادی باشدحتماً مسبوق به مصلحت سنجی است(جعفری لنگرودی، ***دانش نامه***،۶۲/۲) از دقـت لازم برخـوردار نیست. چه آنکه هر گونه مصلحت سنجی مادامی کـه بـه صـورتی نباشـد کـه در زمـره مصالح نوعی حیات بشر و مصلحت نظامیه یاد شود، در ایجاد سیره کفایـت نمـی کنـد. این نویسنده قبول کاشف به کشف حکمی و ضمان بایع در تلف مبیع قبـل از قـبض را ناشی از مصلحت سنجی می داند. سؤال این است کـه کـدام قبـول کاشـف بـه کشـف حکمی ریشه در مصلحت نظام دارد و به طور مثال از پذیرش مبنای نقـل در معـاملات فضولی کدام مفسدت اختلال نظام پدید می آید؟ همـین سـؤال دربـاره مثـال دوم ایـن نویسنده هم تکرار می پذیرد.

پیشتر در تعریف سیره عقلا بر قید «بماهم عقلا» پای فشردیم. بـه بـاور نگارنـده تأکید بر این قید ارزش دوجانبه اثباتی و نفیـی دارد. ارزش اثبـاتی آن بـه ایـن صـورت است که حیثیت عقلایی در انعقاد سیره دخالت آشکار یابد و عقلا بماهم عقلا بر اساس مصالح عمومی و جاودانه بشری بنایی نهند و سلوکی را پایه ریزی کنند. ارزش نفیی آن نیز به این است که عوامل غیر عقلایی در انعقاد سیره دخالت نیابد. بـه نظـر مـی رسـد مصلحت سنجی های فروتر از مصالح عمومی به دلیل آنکـه برخاسـته از درک عقلایـی گروهها و واحدهای اجتماعی معین است، رنگ محدودیت بـه خـود گرفته و به عنوان

یک عرف و سیره جهانی موضوع عمل عقلا قرار نمی گیرد.

ج. به هیچ روی پذیرفتنی نیست که اراده سیاسی صاحبان قدرت و زور توانسته باشد منشأ سیره های فراگیر واقع شود. تجربه تاریخی نشان می دهد حکومتها با تکیه بر ابزار قدرت نقش مؤثری در سامان دادن به نظام حیات بشر ایفا نکرده و نتوانسته اند عقول خردمندان را به نفع تمایلات افسارگسیخته خود مصادره کنند. بلکه بر عکس هر گاه آنان در مقابل عقل عاقلان خاضع شده و وقواعد عقلایی را در اداره امور به کار گرفته اند آثار ماندگار در بنای تمدن جوامع به جا نهاده اند. بنابراین بهتر آن است که بگوییم این صاحبان قدرت اند که در برابر خردمندان منفعل اند و تمدنها و نظام-سازیهای حقوقی محصول سلوک خردمندانه عقلا است.

د. به رغم آنکه مرحوم نایینی تأثیر تعالیم پیامبران الهی را در تحقق سیره ها عادتاً محال یافته است(کاظمی، ۱۹۲/۳) بایستی از نقش بنیادین و انکارناپذیر پیامبران الهی در احداث بنای شامخ تمدنهای بشری و سامان دادن امر دنیای مردم یاد کرد. این مسأله با عنایت به دو نکته قابل اثبات است. نخست اینکه بخشی از رسالت پیامبران ایجاد خیزش عقلانی و بیدارسازی عقول خفته بشر بوده است. دوم اینکه پیام انبیای الهی در معنویت و آخرت خلاصه نشده، ایجاد دنیایی برتر، سامان یافته تر و عادلانه تر هم جزء وظائف و رسالتهای آنان بوده است. از این رو هیچ دلیلی برای پذیرش گسست بین آموزه های وحیانی و تمایلات عقلایی و فطری وجود ندارد. نکته اساسی در این باب این است که آموزه های پیامبران بازتاب رهیافتهای عقلی و تمایلات فطری است. از یک سو همگرایی بین سلوک پیامبران و رفتار خردمندان عالم و از سوی دیگر نقش آموزه های پیامبران در تثبیت و تحکیم سیره های عقلایی غیر قابل انکار است.

هـ قرار دادن عواملی چون « حس تقلید پذیری» و «عادت» در شمار خاستگاههای سیره ناشی از عدم درک لازم نسبت به ماهیت سیره و خلط آشکار میان

سیره عقلا بماهم عقلا و دیگر سیره ها و عرفهای محدود اجتماعی است. به نظر می-رسد مبدأ به کارگیری این گونه عوامل در افواه اصولیان گفته های منطقی شیخ الرئیس باشد. آنجا که وی در تبیین مبادی قضایای مشهوره به جز توافق فراگیر عقلایی از عواملی چون عادت، روح تسلیم پذیری، سنن کهن اجتماعی و مانند آن یاد می-کند(*النجاة*، ۱۱۹). در پی او دانشمند اصولی فلسفه گرا محمدحسین غروی اصفهانی از مشهوراتی یاد می کند که انگیخته از عواملی چون حمیت، تعصب، عواطف و مانند آن است(*نهایة الدرایة*، ۳۲٤/۲). در حالی که هیچکدام از این دسته عوامل منشأ سیره های فراگیری که در کانون توجه این بحث قرار دارند نیستند. بدتر از همه آنکه برخی از نویسندگان از سیره های متأثر از عواملی چون راحت طلبی، منفعت جویی و شهوات لجام گسیخته هم یاد کرده (علیدوست، ۱۱۷) و غفلت کرده اند که این سیره ها در فضایی دور از تمایلات عقلایی و فطری شکل گرفته است. به طور مثال تردیدی نیست در اینکه راحت طلبی ها و نفع جویی های بی حد و حصر هرگز مورد توجه عقلا نبوده است. آنان چه بسیار مسؤولیتهای دشوار را بر راحت طلبیها و نفع جوییهای بی حد و حصر ترجیح دهند. از این رو این عوامل هیچگاه نمی تواند در قوام بخشیدن به نظم حیات اجتماعی و عقلایی بشر مؤثر باشد و مناسب تر آن است که گفته شود ارمغانی جز اختلال نظام و تباهی زندگی به بار نمی آورند.

و. دربارهٔ تأثیر درک عقلی و تمایلات فطری در تکون سیره ها بحث مهمی قابل طرح است. ولی این بحث موقوف است به ارائه تصویر واضحی از ماهیت حکم عقل، خاستگاه آن و مقایسه آن با سیره عقلا.

بررسی ماهیت حکم عقل و خاستگاه آن

درباره ماهیت حکم عقل و خاستگاه آن دو دیدگاه اصلی در بین اصولیان جریان یافته که هر دو سر از اندیشه های فلسفی در می آورد.

دیدگاه نخست: مشهور حکیمان متقدم برآنند که قضایای عقلی چون «عدالت نیکو است» و « ستم قبیح است» به عنوان مدرکات عقل عملی از ماده جدل و جزء قضایای مشهوره‌ای است که عقلا به انگیزه حفظ نظام و بقای نوع بر آن توافق یافته اند و داخل در قضایای برهانی نیست.

توضیح اینکه مبادی برهان، قضایای یقینی هستند که به حکم استقراء در شش مقوله اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات محصورند. در قبال آن، قضایای مشهوره قضایای مقبول نزد مردم‌اند که حقیقتی جز توافق عقلا ندارند. شیخ الرئیس در اشارات این مشهورات را آرای محموده نامیده، آرایی که پایه آن عمدتاً شهرت و مقبولیت عمومی است(۲۲۰/۱) و بار دیگر از آنها به عنوان تأدیبات صلاحیه یاد کرده است(همان). وی در توجیه مدعای خود می‌نویسد: هر گاه گزاره‌هایی چون عدالت زیبا و کذب قبیح است به فطرت انسانی عرضه شود، در آن شک و تردیدهایی راه می‌یابد در حالی که در گزاره‌هایی چون «کل از جزء بزرگتر است» این تردید راه پیدا نمی‌کند(همو، ***النجاة***، ۱۱۹). از این رو است که در نگاه این حکیم قضایای ناظر به حسن عدالت و قبح ستم نه در شمار اولیات، بلکه در زمره مشهورات محسوب می‌شود.

نصیرالدین طوسی در شرح اشارات این قبیل قضایای مشهوره را مشتمل بر مصلحت عامه یافته و از آن روی آن را آرای محموده نامیده که مقتضی مصلحت عامه یا اخلاق فاضله هستند. وی بر این باور است که احکام عقلی قطعی، ما بحذای خارجی دارد در حالی که قضایای مشهوره هیچ ما بحذای خارجی ندارد و حقیقت آن همان توافق عقلایی صرف است(۲۲۱/۱). قطب الدین رازی هم در این رأی با دو حکیم یاد شده همراه است(همان، ۲۲۰/۱).

از میان اصولیان متأخر محمدحسن غروی اصفهانی در حاشیه معروف خود بر کفایه دیدگاه مشهور حکیمان را با شرح و بسط افزونتری بیان کرده و شاگرد وی مظفر

نیز در این رأی از او پیروی کرده است. وی مقصود از حکم عقل را همان حکم عقلا درباره مدح فاعل برخی از افعال و نکوهش فاعل افعال دیگر دانسته است. از این روی که در افعال مورد مدح مصلحت حفظ نظام و در افعال مورد نکوهش مفسده اختلال نظام و فساد نوع است و این امر موجب شده تا عقلا بر مدح و ذم آن بنا نهند (*نهایة الدرایة*،۲۲/۳ و ۲۳ و نیز مظفر ۲۰٦/۱-۲۱۰). وی بر این عقیده است که قضیه حسن عدالت و قبح ستم جزء اولیات نیست. چرا که تصور طرفین نسبت برای حکم به آن کافی نیست وگرنه عقلا در آن نزاع نمی کردند. جزء حسیات ظاهری و باطنی هم نیست چرا که نه مشاهده پذیر است نه جزء کیفیات نفسانی است که نزد نفس حضور یافته باشند. جزء فطریات هم نیست. در نتیجه امثال این قضایا داخل در برهانیات نیست بلکه جزء قضایای مشهوره است(اصفهانی، *نهایة الدرایة*، ٤۲/۲ و ٤۳). وی نیز معتقد است ویژگی مواد قضایایی برهانی مطابقت با واقع و نفس الامر است ولی قضایایی مشهوره مطابق با آرای عقلا است و هیچ پشتوانه واقعی ندارد (همان۲/۳۱۱). بنابراین استحقاق مدح برای عدالت و نکوهش برای ظلم بر حسب توافق آرای عقلا حاصل است نه در واقع و نفس الامر(همان۳۱٤/۲).

دیدگاه دوم: این دیدگاه را جمعی از حکیمان متأخر و اصولیان ناقد مرحوم اصفهانی اختیار کرده اند.

عبدالرزاق لاهیجی نخستین ناقد دیدگاه نخست است. وی اینکه حکما قضایایی چون «عدالت نیکو و ستم قبیح است» را از مقبولات عامه که ماده قیاس جدلی است و بر پایه مصلحت و مفسدت عامه شمرده و دعوی ضرورت که در یقینیات معتبر است در آن مسموع ندانسته اند را مورد اشکال قرار داده و در جواب می نویسد: ضروری بودن دو حکم مذکور و عدم توقف آن به نظر و فکر در مرتبه ای از ظهور است که انکار آن مکابره محض است و قابل جواب نیست. غایت امر اینکه امثال این احکام که مصالح و مفاسد را در آن مدخل باشد از عقل نظری به اعانت عقل عملی صادر می-

گردد. او در ادامه می نویسد: این‌که حکما قضایای مذکوره را از جملـه مقبـولات عامـه شمرده اند غرض ایشان صرفاً تمثیل به مصـلحت عامـه و مفسـده عامـه کـه در قبـول عموم‌الناس مدخلیت دارد، است و اعتبار مصلحت و مفسده در احکـام مـذکوره منـافی ضرورت نتواند بود. چرا که ممکن است قضیه واحده از جهتی داخل در یقینیـات باشـد و از جهت دیگر داخل در مقبولات(ص،٦٢). بالاتر از آن گویـد: قبـول عمـوم عقـلا در قضایای حسن عدالت و قبح ستم نه از جهت مصلحت و مفسده بلکه به سبب ضروری بودن است. چه هر کس به خود رجوع کند، بداند که با قطع نظر از اعتبـار مصـلحت و مفسده، حاکم به احکام مذکوره است. لهذا احکام مـذکوره از جمـاعتی کـه عـارف بـه مصالح و مفاسد نباشند یا از آن غافل باشند نیز لامحاله صادر می شود(ص٦٣ با انـدکی تصرف).

حکیم سبزواری نیز در شرح الاسماء در نقد دیدگاه مشهور می نویسد: ضـروری بودن احکامی چون حسن عدالت و قبح ستم در مرتبه غیر قابل انکار و حتی حکـم بـه بداهت آن نیز بدیهی است. نهایت امر اینکه این امور جزء احکام عقل نظـری بـه یـاری عقل عملی است. وی همچنین بر آن شده، اینکه حکما آن را در مقبـولات عامـه کـه از ماده جدل است قرار داده اند با ضروری بودن آن منافاتی نـدارد چـرا کـه غـرض آنهـا تمثیل برای مصلحت و مفسدت عامه بوده که در آن قبول عموم مردم معتبر است و این مسأله منافاتی با بداهت آن ندارد. چرا که یک قضیه از دو سو مـی توانـد در یقینیـات و مقبولات وارد شود(۳۲۱/۱).

مهدی حائری یزدی نیز از جمله فیلسوفان معاصری است که دیدگاه نخسـت را شدیداً مورد نقد قرار داده و خلط بین مـدرکات نـاب عقلـی بـا مشـهورات را صـواب ندانسته است. وی بر این باور است که قضایایی چون «عدل نیکو است» و «ظلـم قبـیح است» در حد ذات و با صرف تصور اطراف یا از قضایای معقولات و ضـروریات اولیـه می باشند و یا مانند قضیه توحید از یقینیات محسوبند و در هر دو صورت قیاساتی که

از این طریق از آنها تشکیل می شود، برهانی قلمداد می شوند(ص،۲۳۰).

تعدادی از اصولیان معاصر هم در مقام نقد دیدگاه نخست برآمده اند از جمله ، شهید صدر تفسیر حسن و قبح به عنوان حکم مجعول عقلایی را به حکم وجدان و تجربه اشتباه می داند. چرا که وجدان داور است به اینکه قبح ظلم با صرفنظر از هر جعلی ثابت است. تجربه نیز حکم می کند به اینکه حسن و قبح تابع مصالح و مفاسد نوعی نیست. چرا که گاه مصلحت امر قبیح بیش از مفسده آن است ولی همچنان قبح آن به قوت خود باقی است. به طور مثال کشتن انسان بی گناه اگر به انگیزه کشف دارویی از درون جسد او باشد که با آن جان دو انسان مشرف به مرگ نجات یابد از زاویه مصلحت سنجی امری مصلحت آمیز و مصلحت آن بیش از مفسده آن است ولی هیچ کس در قبح و زشتی این کار تردید نمی کند. وی نتیجه می گیرد: حسن و قبح به طور محض تابع مصالح و مفاسد نوعی نیست بلکه در بسیاری موارد با مصالح مذکور تلاقی و گاه مغایرت می یابد(۲۵۵/۲ و ٢٥٦). دیگری نیز بر این معنا پای می فشرد که حسن عدالت و قبح ستم به خودی خود ثابت است حتی اگر مستلزم حفظ نظام نباشد. توضیح اینکه نفس آدمی شامل قوای متعددی چون قوه غضبیه، شهویه و عقلیه است و کار قوه عقلیه تعدیل و تنظیم دیگر قوای انسانی است. عدالت با قوه عقلیه متناسب است و ظلم با آن در مباینت و منافرت قرار دارد. بنابراین حسن عدالت و قبح ظلم به ملائمت و مناسبت با قوه عقلیه باز می گردد. ناخوشایندی عقل نسبت به ظلم در همه ثابت است حتی اگر ربطی بین آن و مصلحت نباشد. بنابراین درک عقل نسبت به حسن عدالت و قبح ستم درک واقعی و ادراک امر واقعی است نه اینکه صرفاً یک امر مجعول عقلایی باشد(حکیم، عبدالصاحب، ٢٤/٤-٢٦).

آقای سبحانی نیز ضمن تأیید دیدگاه عبدالرزاق لاهیجی و حکیم سبزواری بر آن شده که چنانچه ادعای مشهور حکما درست باشد پایه های کلام اسلامی فرو می-ریزد (ص، ٤٤). وی می نویسد: کسانی که فعل را با ملاحظه مصالح و مفاسد اجتماعی

مترتب برآن به حسن و قبح موصوف می کنند در واقع قائل بـه حسـن و قـبح ذاتـی نیستند. قول ثالثی را مطرح کرده و یا به قول اشاعره نزدیکترنـد(ص، ۲۰). خـود بـراین باور است که مسأله حسن و قبح از دو جهـت برخـوردار و از هـر کـدام در اولیـات و مشهورات داخل است. قضیه «عدل نیکو است» به مثابه قضیه «کـل از جـزء آن بزرگتـر است» جزء اولیاتی است که از تصور اجـزای قضـیه، حکـم آن تصـدیق مـی شـود. در مطابق با واقع بودن هم تطابق با فطرت انسانی و بعد ملکوتی کفایت مـی کنـد. فطـرت انسانی هم واقعیتی عینی در خارج است. همین مسأله حسن و قـبح از جهتـی دیگـر در مشهورات داخل است چرا که عقلا به انگیزه بقـا و حفـظ نظـام بـر آن توافـق عمـومی یافته‌اند(ص، ٤٤).

نقد و بررسی

از مجموع مطالب گفته شده در توجیه دو دیدگاه پیش گفته نتایج و نقدهای ذیل مستفاد است.

أ.طبق دیدگاه مشهور حکما و مرحوم اصفهانی، قضایا و احکـام عقلیـه تفسـیری مشابه بنای عقلا بماهم عقلا یافته اسـت. چـرا کـه دو خصوصـیت مشـترک در هـر دو وجود دارد. نخست اینکه واقعیت هر دو جز توافق عقلا نیست و دوم اینکه ایـن توافـق بر پایه ادراک جمعی عقلا از مصالح و مفاسد نوعی یا همان مصلحت نظام شـکل یافتـه است. بنابراین تا حدود زیادی می توان مراد از قضایای مشهوره و تأدیبات صلاحیه در کلمات این گروه را مترادف با سیره عقلا گرفت.

ب. در باب حقیقت مدرکات عقل علمی و قضـایایی چـون « عـدالت حسـن و ظلم قبیح است» بایستی حق را به جانب گروه دوم بخشید چرا که اساساً اندیشه حسـن و قبح ذاتی بر این پایه استوار است که برخی از افعال صرفاً با ملاحظه ویژگیهای ذاتـی به حسن یا قبح موصوفند بگونه ای که عقل ناب و فطرت معتدل با نظر بـه ذوات ایـن افعال بی تأمل آنها را می ستاید و به سویشان تمایل می ورزد. این مسأله با پذیرفتن بعد ملکوتی و چهره باطنی افعال، اذعان یافتنی و با منطق قرآن و سنت هـم سـازگار اسـت.

به طور مثال اگر در کتاب خداوند اکل اموال یتیمان به مثابه بلعیدن آتش محسوب شده است[۱](نساء:۱۰)، این یک تمثیل صرف نیست بلکه بیانگر چهره ملکوتی عمل زشت مزبور است. یا اگر در کلمات امیر سخن، شب را بر روی شتر خار بیدار ماندن و در طوقهای آهنین از این سو به آن سو کشیده شدن خوشتر است از اندک چیزی ستم در حق دیگری روا داشتن (نهج البلاغه، خطبه ۲٤) یا حلوای آمیخته با قند روغن که به انگیزه تطمیع و اعطای رشوه پیشکش شود به مثابه آب دهان یا زهرمار است(همان) همگی از حقیقت ملکوتی و باطنی افعال ظالمانه حکایت می کند. پس پذیرفتنی است که قضیه حسن عدالت و قبح ستم ناشی از درک عقل ناب از طبیعت واقعی عدالت و ستم است نه اینکه صرفاً حکمی عقلایی باشد که با عنایت به مصالح و مفاسد بیرون از ذات فعل جعل شده است. چه اینکه زشتی و زیبایی این قبیل افعال در همه حال مورد توجه خرد ناب و احساس فطری پاک است حتی اگر مصلحت حفظ نظام و بقای نوع هم در کار نباشد و یا مورد غفلت قرار گرفته باشد. از امثله فقهی آن می توان از درک عقل نسبت به قبح تصرف عدوانی در مال غیر و تحمیل ضرر و خسارت بر دیگری و حسن و بایستگی جبران خسارت تحمیل شده یاد کرد. حسن و قبحی که جوشیده از ذات افعال مذکور است و بر واقعیت نفس الامری آنها قامت افراشته است. مانعی هم نیست در اینکه همین مدرکات خرد ناب در جامعه خردمندان، مقبولیت فراگیر نیز بیابند و این خاستگاه عقلی و فطری سلوک عقلایی را نیز در پی آورد. یا اینکه از دو جهت برخوردار باشند هم بر مصالح ذاتی افعال تکیه زنند و موضوع حکم عقل قرار گیرند و هم بر مصلحت و مفسدت عامه قامت افرازند و موضوع سیره عقلا واقع شوند. خلاصه آنکه محذوری از تلاقی حکم عقل و سیره عقلا در موارد خاص در کار نیست هر کدام با ملاک و منشأ خاص خود[۲].

۱.« ان الذین یأکلون اموال التیامی ظلماً انما یأکلون فی بطونهم ناراً و سیصلون سعیراً».

۲. اینکه برخی از قضایا از جهتی در یقینیات و از جهت دیگر در مشهورات قرار گیرد مورد پذیرش محقق اصفهانی و شاگرد وی مظفر نیز واقع شده، آن دو اصطلاح مشهورات بالمعنی الاعم را در برابر مشهورات بالمعنی الاخص به کار برده اند. مقصود از مشهورات بالمعنی الاعم قضایایی است که از یک سو جزء ضروریات یا فطریات و از سوی دیگر از اعتراف عمومی برخوردار شده است(***نهایة الدرایة***،۱۲۵/۲ و ۱۲٦ و ***المنطق***، ۳٤۰) ولی اشکال این است که این دو تن مدرکات عقل و عملی و قضایای ناظر به حسن عدالت و قبح ستم را در

خلاصه سخن اینکه با صرفنظر از مورد تلاقی حکم عقل و بنای عقلا، مـدرکات عقل عملی مولود ملاک و مصلحت واقعی فعل است چیزی که شرط بنای عقلا نیست و این یکی از مهم ترین وجـوه تمـایز آن دو اسـت (ن. ک. حکـیم، محمـدتقی، ۱۹۸ و علیدوست، *فقه و عقل*،۲۱۹). از سوی دیگر برخورداری از پذیرش و اعتـراف عمـومی جامعه خردمندان شرط در حکم عقل نیست ولی شرط در سیره هست، چرا کـه توافـق عمومی عقلا بدون لحاظ گرایش مذهبی و فرهنگی آنها بر اموری که ریشه در مصلحت استقرار حیات بشری دارد کاملا قابل تحقق است. به طور مثال امروزه عقلای جهان اعم از اصحاب سیاست و متخصصان و برنامه ریزان در مسائلی چـون برنامـه ریـزی بـرای مقابله با تجارت مواد مخدر یا لزوم واکسیناسیون عمـومی در برابـر امـراض مُسـری و ضرورت تنظیم بهداشت و درمان و بیمه و تأمین اجتماعی فراگیر توافق می کننـد و در مجامع جهانی بسترهای حقوقی و قانونی آن را ایجاد می کنند لیکن درک صحیح عقلی از مفاسد و مصالح جوشیده از ذات فعل و حسن و قبح آنها تنهـا بـرای کسـانی میسـر است که عقل و فطرتشان تحت تربیت درست واقـع شـده و از شـائبه هـا و تیرگیهـای ناشی از غلبه شهوت هواپرستی، جهل و تعصب پیراسته باشد و برخی از مصـادیق آنهـا برای معدودی از انسانهای کامل تحقق پذیر است. بدین رو برای اذعان بـه حکـم عقـل شرط پذیرش و اعتراف عمومی مطرح نیست. برای مزید ایضـاح از دو حکـم عقلـی و عقلایی یاد می کنیم که هر کدام دو برداشت متفاوت نزد مردم یافته اند:

۱.در نهج البلاغه خوانده ایم: لیس من فرائض الله شئ الناس اشدّ علیـه اجتماعـاً مع تفرق اهوائهم و تشتت آرائهم من تعظیم الوفاء بالعهود و قـد لـزم ذلـک المشـرکون فیما بینهم دون المسلمین لما استوبلوا من عواقب الغدر(نامه ۵۳)، مردم بر هـیچ چیـز از واجبهای خدا چون بزرگ شمردن وفـای بـه عهـد سـخت همداسـتان نباشـند بـا همـه هواهای گوناگون که دارند و رأیهای مخالف یکدیگر که در میان آرند ومشرکان نیز جدا

شمار مشهورات بالمعنی الاخص قرار داده اند که جز اعتراف عمومی عقلا واقعیتی نفس الامری ندارند و با توضیحات متن نادرستی این ادعا معلوم شد.

از مسلمانان وفای به عهد را میان خود لازم می شمردند،چه زیان پایان ناگوار پیمان-شکنی را بردند.

از این گفته می توان حدس زد که ریشه پای بندی مشرکان به پیمانها صرفاً یک مصلحت سنجی عقلایی بوده است. آنها به حکم تجربه به این نتیجه رسیده بودند که صلاح و نظام دنیا و پایداری منافعشان در گرو پای بندی به پیمان است و این مسأله به یک ارتکاز و پیمان نانوشته بین آنها و رقیبانشان تبدیل شد. همین مسأله از منظر یک انسان موحد و تربیت یافته به اخلاق الهی بازتاب احساس جاودانه عقل و فطرت و مقتضای خرد ناب است.

۲. بار دیگر در نهج البلاغه خوانده ایم: اجعل نفسک میزاناً فیما بینک و بین غیرک فأحبب لغیرک ما تحب لنفسک واکره له ما تکره لها و لا تظلم کما لا تحب أن تظلم و أحسن کما تحبُّ أن یُحسن الیک و استقبح من نفسک ما تستقبح من غیرک و ارض من الناس بما ترضاه لهم من نفسک(نامه: ۳۱)، خود را میان خویش و دیگری میزانی بشمار، پس آنچه برای خود دوست داری برای جز خود دوست بدار و آنچه تو را خوش نیاید برای او ناخوش بشمار و ستم مکن، چنانکه دوست نداری بر تو ستم رود و نیکی کن چنانکه دوست می داری به تو نیکی کنند و آنچه از جز خود زشت می‌داری برای خود زشت بدان و از مردم برای خود آن را بپسند که از خود می پسندی در حق آنان.

بر اساس این گفته ها یک مصلحت یابی و مآل اندیشی حقیقی نفع و زیان انسانها را به یکدیگر پیوند می زند. احساس تعهد متقابل سبب می شود که هیچ کس به زیان دیگری نکوشد تا دیگری هم رفتاری برابر با وی داشته باشد. این همان مصلحت نظم و استقرار حیات انسانی است که پایه یک سیره فراگیر واقع شده است. در عین حال، همین سیره پایه در حس اخلاقی و فطری دارد و در زمینه فرامین جاویدان اخلاقی نیز تحلیل می شود. چه بسیار انسانهایی که راز تعهدشان به این سیره حس

لطیف اخلاقی و ملکاتی چون مواسات، نوعدوستی، محبت و عدالت جویی باشد. بنابراین باردیگر یک سیره با منشأ دوگانه مورد پذیرش و اعتراف جامعه عقلا واقع شده است.

اینها جملگی مواردی از سیره هایی با مناشئ دوگانه یا موارد تلاقی خرد ناب و سلوک عقلایی. در سوی دیگر سیره هایی است که پایه در درک عقل و تمایل فطرت ندارد و صرفاً بر اساس مصلحت عقلایی استوار شده است. سیره های مثبت حکم ظاهری که در امارات حکمی و موضوعی معمول است. جملگی از این قبیل است. این سیره ها ارزش کشفی و اثباتی دارد و بر پایه مصلحت نظام استوار شده است. اعتبارات عقلایی در حوزه معاملات و روابط حقوقی هم عمدتاً از این قبیل است. به طور مثال عقلا برای ایجاد سهولت در روابط اقتصادی و تحکیم نظام معاملات، معاطات را مفید ملکیت لازم یافته اند.

ج. با توضیحات ارائه شده از دیدگاه مرحوم اصفهانی آیا می توان ادعا کرد ایشان دو اصطلاح سیره عقلا و آرای محموده را مترادف یافته است. به بیان دیگر آیا حکم عقل و بنای عقلا نزد این محقق و شاگرد وی مظفر تعریف یکسان دارد؟ یکی از فلسفه گرایان در تحلیل دیدگاه ایشان بر آن شده که بنای عقلا همان مشهورات است(رضوی، ***آفاق فلسفه***،۱۳۷). ولی نظر دقیق در عبارات محقق اصفهانی خلاف آن را به اثبات می رساند. وی در جایی قضایای مشهوره را به سان ضروریات مفید تصدیق جازم یافته(***نهایة الدرایة*** ۳۱۵/۲) و در جای دیگر حجیت سیره عقلا را در گرو امضا یا عدم ردع شارع دانسته است(***حاشیه المکاسب***، ۲۵/۱) و اگر قرار بود مشهورات و سیره با یکدیگر ترادف داشته باشند یقینی بودن مشهورات نیازمندی به امضای شارع را برطرف می کرد. چه آنکه اساس این نیازمندی غیر یقینی بودن سیره است.

ملاک سیره عقلا

بخش دوم مباحث این نوشتار بررسی ملاک و مناط سیره است. توضیح اینکه

مقصود از ملاک و مناط مورد نظر، علم‌آور بودن، اطمینان انگیز بودن یا گمان‌آور بودن است و اینکه آیا عقلا به کدام‌یک از ملاکهای سه‌گانه سیره‌های خود را بنا نهاده‌اند و آیا می‌توان ادعا کرد سیره‌های عقلایی صرفاً به منظور تأمین مصالح عقلایی است، بدون اینکه جنبه کشف و احراز واقع به عنوان ملاک و مناط سیره منظور آنان باشد؟

در حالی که ملاک و مناط حکم عقل همواره قطع و یقین است، اصولیان ملاک سیره را وثوق، اطمینان و علم عادی یا ظن نوعی دانسته اند. توضیح آنکه مدرکات عقل عملی بنا بر هر دو دیدگاه پیش گفته قطعی و یقینی است و اساساً مدرکات ظنی عقل از محل بحث بیرون است. این مسأله بنا بر تفسیر دوم از حکم عقل که حکیم سبزواری و عبدالرزاق لاهیجی و کثیری از اصولیان معاصر اختیار کرده بودند در نهایت وضوح است. چه آنکه آنها بر این باور بوده اند که رهیافتهای عقلی مبتنی بر حقایق نفس‌الامری و مصالح و مفاسد یقینی افعال است و از این روی آن را در جدول اولیات قرار می دادند. یعنی قضایایی که تصور موضوع در انتساب محمول بدان کفایت می کند. به باور آنان قضیه «عدالت نیکو است» به لحاظ یقینی بودن در جایگاه برابر با قضیه «کل از جزء آن بزرگتر است» می نشیند. اما بنا بر تفسیر نخست از آنجا که حکیمان متقدم این قضایا را در زمینه مشهورات تحلیل می کردند و در قبال اولیات می نهادند، این تصور پدید می آید که در جدول مظنونات قرار دارد. عباراتی از شیخ الرئیس این پندار را تقویت می کند(ن. ک: ***النجاة***:۱۱۹). لیکن از عبارات محمدحسین اصفهانی آشکارا بر می‌آید که این قسم از قضایای عقلیه همچنان جزء یقینیات است. وی گوید: اینکه این قسم از مشهورات جزء ضروریات شمرده نشده اند دلیل آن نیست که در دایره مظنونات قرار گیرد. چرا که در این تقسیم مظنونات در مقابل مشهورات قرار دارد. فرق بین مشهوراتی که مورد توافق عقلا واقع شده اند و برهانیات ضروری در این است که دومی مفید تصدیق جازم و مطابق با واقع است در حالی که این قسم از مشهورات مفید تصدیق جازم است بدون اینکه مطابق با واقع باشد بلکه صرفاً مطابق با آرای عقلا

است(*نهاية الدراية*، ۳۱۵/۲ و ۳۱٦). همو ملازمه بین عقل و شرع را در مشهوراتی که مبتنی بر مصلحت عامه یا انگیخته از اخلاق فاضله اند ثابت می داند(همان۳۲٤/۲) و این هم دلیل دیگری است بر اینکه مشهورات مورد نظر قطعی و یقینی اند. چرا که اساساً قانون ملازمه بین درک قطعی عقل و حکم شرع ثابت است نه درک ظنی.

در طرف دیگر مطابق با دیدگاه اغلب اصولیان معاصر، ملاک سیره عقلا، وثوق و اطمینان است. همان چیزی که در مؤلفات فقهی و اصولی متأخر با عنوان علم عادی تعبیر شده است. یعنی علمی که عرف و اغلب مردم به احتمال خلاف آن اعتنا نمی کنند نه علمی که به حکم عقل در آن احتمال خلاف راه نیابد(نراقی،٤۳۵). به مواردی از عبارات اصولیان در موضوعاتی چند توجه کنید:

۱. امام خمینی در حالی که مسأله رجوع جاهل به عالم را از باب طریقیت و کاشفیت از واقع تحلیل کرده، بر این باور است که عقلا قول عالم را غالباً مطابق با واقع و به ندرت مخالف با آن یافته اند و این همان علم عادی است که سیره های عقلا نوعاً بدان تکیه می زند(*الاجتهاد و التقليد*، ۸۳). آقای منتظری هم پس از آنکه دلیل عمده در باب رجوع جاهل به عالم را سیره عقلا عنوان کرده، تأکید نموده است بنای عقلا هیچگاه مبتنی بر تعبد نیست بلکه مبتنی بر وثوق شخصی است. یعنی همان علم عادی که از آن به سکون نفس تعبیر می شود. از این روی هرگاه در مورد خاصی برای عقلا وثوق شخصی حاصل نشود و از مسائل حیاتی زندگی انسان باشد چه بسا این سیره معمول نباشد، آن‌سان که چون بیماری خود را در وضعیتی خطرناک ببیند برای وثوق و اطمینان به خبرگان و متخصصان مراجعه می‌کند و حتی گاه به شورای پزشکان ارجاع داده می‌شود. خلاصه آن‌که ملاک بنای عملی عقلا حصول وثوق شخصی است و این ملاک نه تنها در رجوع جاهل به عالم بلکه در جمیع امارات عقلایی جریان می‌یابد (۱۰۲/۲ و ۱۰۳).

۲. مظفر، قوام حجیت ظهور را به نفی احتمال قرینه به بنای عقلا دانسته است نه

به حکم عقل. چه آنکه عقل احتمال قرینه را منتفی نمی شمرد حال آنکه عقلا آن را در باب حجیت ظاهر منتفی می شمرند. او می نویسد: کلام آنگاه ظهور می یابد که احتمال قرینه به حکم عقل منتفی نباشد چرا که اگر این احتمال منتفی شود، دیگر ظاهر نیست بلکه نص است(۱۳٦/۲). در این باب مرحوم بجنوردی اصول عقلایی چون اصالة العموم و اصالة الاطلاق را اصولی عقلایی می داند که عقلا نه از باب تعبد بلکه از باب وثوق و اطمینان شخصی یا نوعی به آن عمل می کنند(***منتهی الاصول***، ٤٥٨/۱). از این روی در مسأله مقدار فحص از مخصص و مقید هم معیار حصول اطمینان و وثوق به عدم مخصص را مطرح کرده اند. چرا که سیره های عقلایی دایر مدارِ همین اطمینان است و حاجتی به یقین به عدم مخصص نیست(همان٤٥۹/۱ و ٤٦٠).

۳. کثیری از اصولیان بنای عقلا بر حجیت خبر ثقه را به ملاک حصول اطمینان و وثوق تحلیل کرده اند (آخوند خراسانی،٦۲/۲؛ فیروزآبادی،۲۵۰/۳). مرحوم نایینی در این باره لازم دانسته که خبر به درجه ای برسد که اطمینان و سکون نفس ببار آورد و گرنه دلیلی بر حجیت تعبدی نیست چرا که بنای عقلا جزء ادله لبیّه ای است که قدر متیقن آن مورد حصول اطمینان است(خویی، ***اجود التقریرات***، ۹٦/۲ و نیز ن.ک: خراسانی ٦۳/۲).

٤. مرحوم نایینی در باب استصحاب بر آن شده که روش عقلا در عمل به حالت گذشته و بی اعتنایی به شک لاحق استقرار یافته و این عمل عقلایی نه به خاطر حصول اطمینان به بقا و نه صرفاً امید به بقا است. چرا که در فرض شک در بقا دلیلی برای حصول اطمینان در کار نیست... بلکه استصحاب یک امر فطری و ارتکاز ذهنی عقلایی است(کاظمی ۳۳۱/٤-۳۳۳). دیگران جریان این سیره را انکار کرده اند(اراکی، ***مقالات الاصول***،۳٤۱/۲ و ۳٤۲ و ***مصباح الاصول***،۱۱/۳). از جمله امام خمینی با رد این استدلال بر آن شده که منشأ عمل به حالت سابقه یک امر ارتکازی و ناشی از عادت نیست بلکه وثوق و اطمینان به بقا است و این در حالی است که اخبار باب

استصحاب، از آن تفسیری تعبدی ارائه می کند و امور تعبدی با ارتکاز عقلایی ناسازگار است (*الاستصحاب*،۳۷-۳۹).

از این گفته می توان به دو نکته پی برد. نخست اینکه عقلا فقط در حالت اطمینان به بقا حالت گذشته را استمرار می دهند. دوم اینکه اخبار استصحاب در زمینه شک و تردید صادر شده است. بنابراین بایستی استصحاب را صرفاً یک اصل تعبدی و نه اماره عقلایی دانست و نتوان اخبار باب را در زمینه سیره تحلیل کرد.

برای تکمیل این بحث ذکر چند نکته ضروری است:

أ.از عبارات پیش گفته اصولیان استفاده می شود، اغلب آنان ملاک سیره را اطمینان و سکون نفس یافته اند، حالتی که متقوم به نفس اطمینان یابنده است. در مقابل این نظر آقا ضیاء اراکی ملاک سیره را حصول ظن نوعی دانسته است نه اطمینان یا علم عادی(*نهایة الافکار*،۲۱/۳). همین دانشمند اصولی در جای دیگر، قاعده ید را اماره عرفی و عقلایی یافته و معتقد شده است بنای عقلا بر عمل به این قاعده از این باب است که سلطه بر مال را غالباً کاشف از مالکیت می دانند و این غلبه موجب سکون نفس است(همان، ۲۱/۵). در جای دیگر ملاک سیره را در عمل به خبر، علم عادی یافته است(*تنقیح الاصول*، ۳۸). شاید از این دو گونه تعبیر بتوان استفاده کرد ظن مورد اعتماد در امارات عقلایی همان اطمینان و سکون نفسی است که در گفته‌های اکثر اصولیان آمده است. چرا که در برابر هر دو احتمالات ضعیفی است که عقلا بدان وقعی نمی نهند.

ب.برخی از اصولیان حجیت علم عادی و عرفی را ذاتی دانسته و برآن شده اند که این علم در شرعیات بدون نیازمندی به برهان و دلیل حجت است(نراقی، ٤۳۵). و یا گفته اند: علمی که حجیت آن ذاتی است اعم از علم وجدانی است که هرگز در آن احتمال خلاف راه نمی یابد و علم اطمینانی که در آن احتمال ضعیف خلاف می‌رود (منتظری۱۰۰/۲). و باز این احتمال را مطرح کرده اند که مراد از علم در آیاتی چون

«لاتقف ما لیس لک به علم»...(اسراء: ٣٦) اعم از علم وجدانی و علم عادی است و علم عادی به عنوان تکیه گاه سیره عقلا از عموم آیات نهی از پیروی ظن موضوعاً خارج است (اراکی، ***تنقیح الاصول***،۳۸).

ج. ملاک اطمینان و علم عادی در سیره هایی جاری است که ارزش کشفی و اثباتی دارند. یعنی در امارات عرفی و عقلایی که کشف از واقع می کنند ولی آیا این ملاک در دیگر سیره ها نیز جاری است؟ در بدو امر به نظر می رسد این ملاک در سیره‌های مربوط به حقوق ماهوی و امور اعتباری عقلایی جریان نمی یابد. زیرا این امور جزء اعتبارات عقلایی محض‌اند و متصف به صدق و کذب نمی شوند و واقع و غیر واقع در مورد آنها بی معنا است. لیکن از آنجا که این امور برای تحقق اغراض عقلایی اعتبار یافته اند، شاید بتوان ملاک سیره را اطمینان به تحقق غرض لحاظ کرد. به طور مثال عقلا، مقولاتی چون مالکیت و اختصاص، حضانت، ولایت، وکالت و حدود آنها را برای تأمین غرض مصلحت حیات و بقای نوع اعتبار کرده و در حصول این غرض ملاک اطمینان را لحاظ نموده اند.

د. با عنایت به اینکه مدرکات عقلی، محصول قطع و علم وجدانی را به بار می-آورند و سیره های عقلایی مفید اطمینان و علم عادی هستند می توان نتیجه گرفت که رهیافتهای عقلی قطعی هیچگاه تخصیص پذیر نیستند. زیرا مادام که موضوع حکم عقل با همه ویژگیهای آن حاصل باشد حکم نیز ثابت است و چون موضوع از میان برود حکم نیز زوال یابد و زوال حکم با بقای موضوع بی معنا است. اما سیره های عقلایی گر چه اطمینان آورند، باز در معرض تخصیص قرار دارند. به طور مثال اگر قاعده ید را یکی از امارات عقلایی به شمار آوریم و سیره عقلا را دلیل حجیت آن بیابیم این سیره در معرض تخصیص است. چه آنکه به دلایل شرعی معین در موارد شهادت بر جرایم جنسی چون زنا و لواط تخصیص یافته است. در این موارد شهادت دو نفر کفایت نمی‌کند و بایستی چهار شاهد گرد آیند و نیز در دعاوی حقوقی علیه مُرده، با ضمیمه

شدن سوگند مدعی، مسموع است. خلاصه آنکه نهادهای عقلایی به مثابه تأسیسات شرعی تخصیص پذیر است (ن.ک: بجنوردی، ***القواعد الفقهیه***، ۲۱/۳ و ۲۲).

نتایج پایانی

در این نوشتار چیستی سیره عقلا و تمایزهای آن با دلیل عقل در دو ناحیه منشأ و ملاک مورد وارسی قرار گرفت حاصل این شد که بنا به دیدگاه مختار، احکام عقلی ریشه در امور واقعی و مصالح و مفاسد جوشیده از ذات فعل یافته اند در حالی که خاستگاه سیره، عمدتاً مصالح کلی و نوعی است که استقرار نظام حیات بشر در گرو آن است. این مصالح بیرون از محدوده ذات در خلق و تکوین سیره ها مؤثر است. دیگر اینکه ملاک و مناط حکم عقل، علم وجدانی و یقینی است. در حالی که ملاک سیره در اغلب موارد اطمینان و علم عادی است. توجه به این دو نتیجه برای دقت بیشتر یافتن استدلالهای فقهی و اصولی بسیار حائز اهمیت است. همانطور که بی توجهی بدان به ضعف استدلال و خلط مبحث‌های فراوان می‌انجامد. توجه به دو نکته ذیل به درک این نتیجه کمک می‌کند:

۱.غفلت از جایگاه سیره و تفاوت آشکار آن با حکم عقل سبب شده که در مقام استدلال به جای یکدیگر به کار روند. به طور مثال قواعد نویسان فقهی معاصر کثیری از قواعد فقهی را بر پایه‌ی سیره عقلا تحلیل کرده‌اند. ایشان به این سیره در قاعده غرور (بجنوردی، ***القواعد الفقهیه*** ۲۷۱/۱، ایروانی۱۵٦/۲، مکارم ۲۸۹/۲، محقق داماد،۱۷۳) قاعده علی الید(ایروانی ۱۳۹/۲، مکارم ۲۳۵/۲، محقق داماد،۷٦) قاعده اتلاف (مکارم۲۰۲/۲، محقق داماد،۱۱۳) استدلال کرده‌اند. حال آنکه شایسته بود به پشتوانه‌های عقلی این قواعد توجه می‌کردند. به طور مثال اگر عدالت نزد فقیهان به مثابه قاعده‌ای فقهی بر بنیان‌های عقلی سامان می‌یافت می توانست به عنوان مدرک اصلی این قواعد به‌کار آید. مثال دیگر اینکه یکی از قواعد نویسان به بنای عقلا بر عدم

ضمان امین استدلال کرده است(مکارم ۲۸۹/۲) و دیگری این حکم را عقلی یافته و از قبح عقلی ضمان امین یاد کرده است(بجنوردی، ***القواعد الفقهیه*** ۱۲/۲).

۲.گرچه هر گونه تلاشی درجهت احیای نقش و جایگاه سیره عقلا در استدلال-های فقهی و اصولی ستودنی است، لیکن از جمله آسیب‌های این مسأله کاربردهای نه چندان دقیق سیره در مباحث گوناگون است. امری که ناشی از ناشناخته بودن ابعاد سیره، مبادی و مناشیء آن است. به این دو مثال توجه کنید:

– در بحث اعتبار اعلمیت در تقلید هر دو گروه موافقان و مخالفان به سیره عقلا استناد کرده‌اند(ن.ک: حکیم، محمد تقی، ٦٦٠ و ٦٦٤). امام خمینی نخست ملاک سیره را در تقلید از غیر اعلم حتی با حضور اعلم جاری دانسته و حکم عقلا در رجوع به اعلم را غیر لزومی و بر مبنای احتیاط ارزیابی کرده است(***الاجتهاد التقلید***، ۸۷). آنگاه استدراکاً نتیجه گرفته است بنای عقلا در عمل به فتوای غیر اعلم با وجود علم تفصیلی یا اجمالی به مخالفت وی با اعلم محرز نیست. اگر نگوییم عدم آن محرز است. آنگاه از باب رجوع به اصل تعیین در دوران بین تعیین و تخییر قائل به لزوم تقدیم اعلم شده است (همان ۸۸ و ۸۹).

– قاعده ضمان بایع در تلف مبیع قبل از قبض از جمله قواعد فقهی است که در تثبیت آن به بنای عقلا استدلال شده است (بجنوردی، ***القواعد الفقهیه***، ۸۲/۲) برخی هم در ثبوت این بنا تردید کرده‌اند(مکارم ۳۵۹/۲). یکی از فقیهان معاصر می‌نویسد: بنای عرف بر این واقع شده که قبض و اقباض در بیع مکمل ملکیت است. به طوری که قبل از آن ملکیت کامل حاصل نمی‌شود و نتیجه می‌گیرد: تلف مبیع پیش از تسلیم از مال بایع است چرا که ملکیت مشتری بر عین هنوز تثبیت نشده است. وی آنگاه این سیره را به تلف ثمن قبل از قبض هم تعمیم می‌دهد (خویی، ***مصباح الفقاهه***، ٦٤٦/٥ و ٦٤٧ و ۲۹۹/۲ و ۳۰۰). در نقطه مقابل امام خمینی ادعای عقلایی بودن حکم این قاعده را غیر مسموع می‌یابد(***البیع***، ٥٩١/٥)و آن را صرفاً یک قاعده تعبدی می‌شمارد که

مستند آن حدیث نبوی مشهور است(همان ۲٦۸/۲).

این گونه استدلال‌های متفاوت و پر فراز و فرود ما را بیش از پیش به ضـرورت مطالعه در چیستی سیره و ملاک و منشأ آن واقف می‌کند.

فرجـام سخن اینکه آنچـه بـه نوشـته آمــده تمهیــدی اسـت بـرای ورود بــه حساس‌ترین بحث از مباحث مرتبط به سیره یعنی بررسی شرط معاصرت سیره با عصر معصوم که با عنایت پروردگار ابعاد گوناگون آن در مقاله جداگانه‌ای مورد واکاوی قـرار خواهد گرفت.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ش.

آشتیانی، محمد حسن، ***بحرالفوائد***، کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی، قم، ۱٤۰۳ق.

ابن سینا، حسین ، ***الاشارات و تنبیهات*** همراه با شرح نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵ش.

ــــــــــــــ ***النجاة من الغرق فی بحر الضلالات***، تصحیح محمد تقی دانش پـژوه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ش.

اراکی، ضیاء الدین، ***مقالات الاصول***، تحقیق محسن اراکی و منـذرحکیم، مجمـع الفکـر الاسلامی، قم، ۱٤۱٤ق.

ایروانی، باقر، ***دروس تمهیدیة فی القواعـد الفقهیــه***، دارالفقـه للطبـاعـة و النشـر، قـم، ۱۳۸٤ش.

بروجردی، محمد تقی، ***نهایة الافکار***، تقریرات اصولی آقا ضیاء اراکی، مـوسسـة النشـر الاسلامی، قم، بی‌تا.

توحیدی، محمد علی، ***مصباح الفقاهه***، تقریرات فقـهی سیـد ابوالقـاسم خـویی، مکتبـة

الداوری، قم، بی‌تا.

جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ***دانشنامه حقوقی***، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۵ش.

ـــــــــــــــ ***مبسوط در ترمینولوژی حقوق***، گنج دانش، تهران، ۱۳۷۸ش.

حائری، محمد حسین، ***الفصول الغروية فی الاصول الفقهية***، دار احیاء العلوم الاسلامیه، قم، ١٤٠٤ق.

حائری یزدی، مهدی، ***کاوش‌های عقل عملی***، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ١٣٦١ش.

حکیم، عبدالصاحب، ***منتقی الاصول***، تقریرات اصولی حسینی روحانی، نشر الهادی، قم، ١٤١٦ق.

حکیم، محمد تقی، ***الاصول العامه للفقه المقارن***، مؤسسة آل البیت، بیروت، ۱۹۷۹م

خمینی ، روح ا... ، ***الاجتهاد و التقلید***، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران، ۱۳۷۵ش.

ـــــــــــــــ ، ***الاستصحاب***، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران، ۱۳۷۵ش.

ـــــــــــــــ ، ***البیع***، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران، ١٤٢١ق.

ـــــــــــــــ ،***المکاسب المحرمه***، موسسه اسماعیلیان، قم، ١٣٦٨ش.

خویی، ابوالقاسم، ***اجود التقریرات***، تقریرات اصولی محمد حسین نایینی، منشورات مصطفوی، قم، ١٣٦٨ش.

رضوی، مسعود، ***آفاق فلسفه***، گفتگوهایی با مهدی حائری یزدی، نشر فرزان، تهران، ۱۳۷۸ش.

سبحانی، جعفر، ***رسالة فی التحسین و التقبیح***، مؤسسه امام صادق، قم، ١٤٢٩ق.

سبزواری، هادی ، ***شرح الاسماء الحُسنی***، تحقیق نجفقلی حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ش.

صدر، محمد باقر، ***دروس فی علم الاصول***، دار الکتاب اللبنانی، بیروت، ١٤٠٦ق.

طباطبایی، محمد رضا، ***تنقیح الاصول***، تقریرات اصولی آقا ضیاء اراکی، المطبعة

الحیدریة، نجف اشرف، ١٣٧١ق.

علیدوست، ابوالقاسم، ***فقه و عرف***، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ١٣٨٥ش.

ـــــــــــ ، ***فقه و عقل***، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ١٣٨٥ش.

غروی اصفهانی، محمد حسین، ***حاشیة المکاسب***، چاپخانه علمیه، ١٤١٨ق.

ـــــــــــ ، ***نهایة الدرایة فی شرح الکفایة***، انتشارات سیدالشهداء، قم، ١٣٧٤ش.

غروی ایروانی، علی، ***نهایة النهایة***، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.

کاظمی، محمد علی، ***فوائدالاصول***، تقریرات اصولی محمدحسین نایینی، مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤٠٤ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، ***الکافی***، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ١٣٦٣ق.

لاهیجی، عبدالرزاق، ***سرمایه ایمان در اصول اعتقادات***، انتشارات الزهراء، تهران، ١٣٦٢ش.

محقق داماد، مصطفی، ***قواعد فقه مدنی***، مرکز نشر علوم اسلامی، تهران، ١٣٨١ش.

مظفر، محمدرضا، ***اصول فقه***، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ١٣٦٨ش.

ـــــــــــ ، ***المنطق***، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، بی‌تا.

مکارم شیرازی، ناصر، ***القواعد الفقهیة***، مدرسة الامام امیرالمؤمنین، ١٤١١ق.

منتظری، حسینعلی، ***دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه***، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ١٤٠٨ق.

موسوی بجنوردی، حسن بن علی، ***القواعد الفقهیه***، نشر الهادی، قم، ١٣٧٧ش.

ـــــــــــ ، ***منتهی الاصول***، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.

نراقی، احمد، ***عوائدالایام***، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ١٣٧٥ش.

واعظ حسینی بهسودی، محمدسرور، ***مصباح الاصول***، تقریرات اصولی ابوالقاسم خویی، مکتبة الداوری، قم ١٤١٧ق.